

KS. WALDEMAR IREK

## MIĘDZY WOLNOŚCIĄ A PRAWEM BOŻYM. REFLEKSJA W DZIESIĘCIOLECIE *VERITATIS SPLENDOR* (VS)

### 1. KRYZYS ETYKI – KRYZYSEM PRAWDY O CZŁOWIEKU

Mogłoby się wydawać, iż bezsporną kwestią pozostaje fakt, że każde działanie człowieka związane jest z moralnością. Człowiek osadzony w świecie, z charakteryzującym go rozumem i wolnością, może ten świat podziwiać, odkrywać zakodowane w nim prawa, może go transformować. Bardzo dumnie brzmią słowa oświeceniowego poety: „Świat przekształcać, to nasze rzemiosło”

Wyjątkowa pozycja istoty ludzkiej w świecie, zdolność zarówno refleksji, jak i zmian rzeczywistości rodzi pytanie o odpowiedzialność. Czy zatem zagadnienia filozoficznej refleksji, od podstawowego pytania o wizję człowieka – o jego genezę i przeznaczenie, o sens jego egzystencji, po etyczne problemy: „co można i należy zrobić”, implikują zawsze istnienie kryterium oceny prawdy i dobra?

Czy każde działanie człowieka: teoretyczne – wtedy gdy poznaje świat, siebie i Boga, pojętyczne – gdy świat przekształca i go współtworzy, oraz praktyczne – gdy tworzy samego siebie i wpływa na innych, podlega osądom etycznym? Szczególnie doniosłym zagadnieniem jest problem relacji człowieka do człowieka, bowiem integralna wizja etyki dotyczy, wbrew poglądom E. Durkheima – który jedynie w relacjach interpersonalnych upatrywał możliwość etyczności – świata przyrody, relacji do samego siebie, sięga wreszcie do świata *sacrum*.

Na myśleniu zdroworozsądkowym i intuicji może się opierać etyka naturalna, której imperatywy może odkryć każdy człowiek. Ilustracją tej etyki jest stwierdzenie: „Wierzyby są piękne i mogą zachwycić. Podobnie jak gwiazdy [...], a przecież

wolno pastuszkom ścinać gałązki wierzb i kręcić fujarki, by potem wygrywać na nich melodie, by bawić się. Wolno też, nawet trzeba karczować wierzby, gdy staną się przeszkodą w zbudowaniu nowej drogi z wioski do wioski lub w skróceniu lub wyprostowaniu drogi starej, aby ludziom było bliżej do siebie. Rzecz nie do pomyślenia, aby coś podobnego można było zrobić z kimkolwiek z ludzi nawet dla dobra całej reszty”<sup>1</sup>.

Tymczasem we współczesnej mentalności możemy często zaobserwować szczególną dezintegrację między poznaniem a życiem, Prawdą a odpowiedzialnością, między etyką a wieloma dziedzinami ludzkiej egzystencji. Ważnym elementem tej dezintegracji jest szczególnie rozdźwięk między etyką a polityką, gospodarką i życiem społecznym. Przyjmuje się, iż rozdarcie to w dziedzinie epistemologicznej sięga poglądów Kartezjusza, w dziedzinie politycznej Machiavellego, gospodarczej Smitha, a społecznej Hobbesa.

Jan Paweł II, wydając 6 sierpnia 1993 r. Encyklikę *Veritatis splendor*, nawiązał do najlepszych intelektualnych tradycji etycznych – od Sokratesa, który upatrywał sens etyki w doprowadzeniu człowieka do pełnej świadomości samego siebie, po uwznioślające myśl naturalną myślenie biblijne, które wskazuje na ostateczny fundament wszelkich norm etyczno-moralnych – jakim jest Bóg. Z tej wizji wynika określona koncepcja człowieka, w jego wymiarze naturalnym i nadprzyrodzonym, wraz z niezbywalnymi i wrodzonymi prawami. Diagnoza sytuacji, w której znajduje się człowiek, prowadzi Jana Pawła II do stwierdzenia o głębokim kryzysie kultury, który rodzi sceptyczną postawę wobec fundamentów poznania i etyki, tak że człowiek coraz trudniej może zrozumieć samego siebie.

H. Juros twierdzi wręcz, iż Encyklika *Veritatis splendor* ukazuje „kwestię kulturową”, rozumianą jako kryzys racjonalności i prawdy we współczesnej kulturze: logos bez etosu<sup>2</sup>. Bezwzględna autonomia ludzkiego rozumu, który rości sobie prawo do ustalania norm etycznych, miałyby, według autora, następujące mutacje: negację rozumu metafizycznego na rzecz rozumu naukowego, redukcję rozumu praktycznego jedynie do funkcji instrumentalno-technicznych, wreszcie niezależność rozumu praktycznego od Objawienia Bożego<sup>3</sup>. Zatem Prawda bez odpowiedzialności. Czy nie należałoby również odwrócić kolejności, bowiem etos bez logosu nie prowadzi człowieka do jego ostatecznego celu.

<sup>1</sup> T. Styczeń, *Wprowadzenie do etyki*, Lublin 1993, s. 15.

<sup>2</sup> H. Juros. Kwestia kulturowa w Encyklice *Veritatis splendor*. w: *Nie lękać się prawdy*. Encyklika „*Veritatis splendor*”, red. P. Morciniec, Opole 1994, s. 89.

<sup>3</sup> Tamże, s. 90.

## 2. WOLNOŚĆ I ODPOWIEDZIALNOŚĆ U PODSTAW CHRZEŚCIJAŃSKIEGO MYŚLENIA ETYCZNEGO I ICH ZBURZONA HARMONIA WE WSPÓŁCZESNYM MYŚLENIU

Według filozofii klasycznej u podstaw wszelkiej refleksji moralnej leży koncepcja transcendencji osoby ludzkiej<sup>4</sup>, która ma swoje źródło w ontycznej strukturze człowieka. Transcendencja moralna odnosi się do aktywności człowieka oraz przedmiotów i sposobów tej aktywności. Źródłem moralnej transcendencji człowieka jest jego rozumność w sensie dynamicznego uczestnictwa w wartościach transcendentnych. Całą rzeczywistość człowiek ujmuje w kategoriach tych wartości (prawdy, dobra, piękna), co daje mu niezależność w stosunku do innych wartości szczegółowych, czyniąc go wolnym<sup>5</sup>. Człowiek zatem, jako istota rozumna, jest z natury swojej wolny: „Istota wolności tkwi we wnętrzu człowieka, należy do natury osoby ludzkiej i jest jej znakiem rozpoznawczym”<sup>6</sup>. Człowiekowi zatem, jako istocie ontologicznie wolnej, przysługuje prawo do korzystania z wolności w całokształcie życia codziennego.

Oprócz powyższego aspektu wewnętrznego drugim wymiarem wolności jest jej aspekt zewnętrzny, czyli tzw. wolność społeczna. Urzeczywistnia się ona na zewnątrz w ramach codziennej egzystencji, jako wybór określonego postępowania, zachowania, działania. *Katechizm Kościoła katolickiego* w sposób dobitny mówi o tej wolności jako „możliwość działania lub niedziałania, czynienia tego lub czegoś innego, a więc podejmowanie przez siebie określonych działań”<sup>7</sup>. Ten aspekt wolności rozumiany jest zawsze jako wolność konkretna. Możliwość korzystania z wolności w ramach codziennej egzystencji uzależniona jest od tego, czy człowiek nie podlega przymusom zewnętrznym, a więc czy cieszy się z wolności społecznej. Brak tej możliwości pozbawia człowieka środków w dążeniu do swobodnie obranych celów i stanowi zagrożenie jego egzystencji<sup>8</sup>.

W refleksji na temat wolności nie sposób pominąć antropologii filozoficznej, która usiłuje znaleźć odpowiedź na pytanie: kim jest człowiek, jaki jest jego cel? Początki antropologii filozoficznej sięgają starożytności, gdzie relatywizm poznania w filozofii sofistów miał zabarwienie antropologiczne: „Wszystkich rzeczy miarą jest człowiek”<sup>9</sup>. W opozycji do nich Sokrates, uchodzący za ojca etyki, stwo-

<sup>4</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1985, s. 131nn.

<sup>5</sup> J. Majka, *Etyka życia gospodarczego*, Warszawa 1980, s. 21-26.

<sup>6</sup> Jan Paweł II, *Chcesz służyć pokojowi, szanuj wolność, Orędzie na Międzynarodowy Dzień Pokoju 1981*, (tekst polski), Warszawa 1981, s. 5.

<sup>7</sup> *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1984, nr 1731.

<sup>8</sup> H. Skowroński, *Człowiek, kultura, świat. Refleksje etyczno-społeczne nad współczesną rzeczywistością*, Warszawa 2002; s. 17; także: J. Majka, *Etyka społeczna*. Wrocław 1982; s. 240.

<sup>9</sup> W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, Warszawa 1968, t. I, s. 77.

rzył koncepcję intelektualizmu etycznego. Z jednej strony łącząc cnotę z wiedzą, z drugiej jednak wskazując naprawdę o człowieku zawartą w nim samym. Pytany: kim chcesz być, jako filozof?, widział swoje zadanie analogicznie do zawodu swojej matki, położnej. Tak jak ona miała pomóc w zrodzeniu dziecka, tak on chciał pomóc człowiekowi w zrodzeniu prawdy o nim samym. Metoda majeutyczna zawiera w sobie niesamowity optymizm i wiarę w to, iż człowiek może odkryć prawdę o samym sobie. Myśl Sokratesa rozwijana przez Platona zaowocowała triadą idei: Prawdy, Dobra i Piękna, która stała się źródłem wszelkich refleksji filozoficzno-etycznych. Uczeń Platona – Arystoteles, tworząc etykę „złotego środka”, zwaną także etyką perfekcjonistyczną, odniósł człowieka poprzez jego celowość do Istoty Najwyższej.

Średniowieczna synteza, dokonana przez Św. Tomasza z Akwinu na bazie myśli judeochrześcijańskiej i refleksji Stagiryty oraz innych filozofów greckich, ukazała dwa źródła wszelkiej moralności. Pierwszym z nich jest prawo naturalne, stanowiące projekcję prawa wiecznego (*lex aeterna*) w naturze ludzkiej, drugim natomiast jest Objawienie pozytywne – jego prawa i wskazania, budujące wprawdzie na naturze (*gratia supponit naturam*) oraz harmonijnie z nią złączone, a równocześnie ją przekraczające i uwznioślające.

Św. Tomasz z Akwinu wyróżnia za Arystotelesem trzy rodzaje zasad wynikających z prawa naturalnego<sup>10</sup>. Są to najpierw *prima principia*, *principia per se nota* – zasady pierwsze, narzucające się z całą oczywistością i jasnością każdemu człowiekowi. Drugą grupę tych zasad stanowią tzw. *secunda principia*, które są konsekwencją przyjęcia *principia per se nota*. Prawa te ukazane są jako drugorzędne w porządku prawa naturalnego i stanowią zarówno dzieło samej natury, jaki i rozumu, który przeprowadzając refleksję nad zasadami oczywistymi, wyciąga praktyczne wnioski (*conclusiones*). Wreszcie prawo *ius gentium*, będące według św. Tomasza również dodatkiem rozumu do praw oczywistych, jest zasadą, która stoi u podstaw społeczeństw ludzkich, jednocześnie stanowi fundament kształtowania się społecznych praw i obowiązków<sup>11</sup>.

Jan Paweł II, nawiązując do myśli Akwinaty, powie: „W porównaniu do innych stworzeń [...] stworzenie rozumne poddane jest Bożej Opatrzności w sposób bardziej szlachetny, jako że samo staje się uczestnikiem Opatrzności, troszcząc się o siebie i o innych: dostępuje zatem udziału w Odwiecznym Rozumie, dzięki czemu ma naturalną skłonność do słusznego działania i celu; ten udział rozumnego stworzenia w odwiecznym prawie nazywany jest prawem naturalnym” (VS 43).

<sup>10</sup> Arystoteles, *Metafizyka*, Warszawa 1983, s. 103-104.

<sup>11</sup> J. Piwowarczyk, *Katolicka etyka społeczna*, Londyn 1960, s. 42-43.

Przybliżając zagadnienia związane z treścią prawa naturalnego, Papież w dalszym ciągu stwierdza: „Naturalne prawo moralne wyraża i wskazuje cele, uprawnienia i obowiązki, których podstawą jest cielesna i duchowa natura osoby ludzkiej” (VS 50).

W filozofii scholastycznej rozważano człowieka w odniesieniu do Boga jako pełni bytu, Najwyższego Dobra, które jest początkiem i celem wszystkich rzeczy, łącznie z człowiekiem. W Bogu osiąga on pełnię swojej doskonałości. Człowiek działa w określonym porządku – w hierarchicznej strukturze – jakim jest pojęcie Tomaszowego *universum*. Wydawałoby się, że jest on zdeterminowany tym porządkiem i nie ma tu miejsca na akty wolnego wyboru. Jednakże „Boża mądrość w taki sposób porządkuje rzeczy, aby powstawały zgodnie z własnymi przyczynami. Otóż dla człowieka jest czymś naturalnym, aby działał w sposób wolny, nie zmuszany żadną koniecznością, gdyż byłoby to przeciwne jego rozumnym władzom. Bóg więc w taki sposób kieruje czynami ludzkimi, że nie są one poddane konieczności, lecz wynikają z wolności wyboru”<sup>12</sup>.

W okresie Odrodzenia ów porządek świata uzależniono od człowieka, któremu przypisano możliwość i prawo porządkowania świata oraz wszystkich własnych spraw wedle własnego uznania, bowiem jest on dla siebie miarą i celem działania. Człowiek jest zdany wyłącznie na siebie i powinien się przede wszystkim o siebie troszczyć. Będąc podstawową rzeczywistością jest wolny, w kształtowaniu porządku świata, również w wymiarze religijnym, społecznym i etycznym.

Filozofia indywidualistyczna Odrodzenia uitorowała drogę egoizmowi i naturalizmowi etycznemu. T. Hobbes twierdził, że człowiek skłonny jest szukać jedynie własnej korzyści. Ze swej natury jest egoistą, każdy kocha tylko siebie, a jedynym dobrem jest własne dobro. Naturalny egoizm daje człowiekowi przyrodzone prawo do każdej rzeczy, nawet do ciała drugiego człowieka. Dąży on do wywyższania się nad innymi i do podporządkowywania ich sobie. Nieograniczona wolność uprawnia go do ograniczania wolności innych. Egoizm stawia człowieka w kolizji z innymi, w wyniku czego jest on w ciągłej sytuacji walki. Wrogość wobec innych ludzi uniemożliwia człowiekowi osiągnięcie jego egoistycznych celów, a nawet jest zagrożeniem utrzymania gatunku ludzkiego (wojna wszystkich przeciw wszystkim). Dla uniknięcia takiego stanu człowiek zawiera ugodę społeczną, wedle której oddaje swoje uprawnienia władzy.

Wolność jest tutaj zdeterminowana prawem ustanowionym przez suwerena i właściwie przejawia się tylko w tych rzeczach i sprawach, których suweren nie okre-

<sup>12</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, tłumaczenie i opracowanie J. Salij, Poznań 1984, s. 211.

ślił w ustawodawstwie. Paradoksalnie absolutna wolność jednostki prowadzi do jej całkowitej utraty na rzecz suwerena. Co więcej – domaganie się wolności i protest przeciwko władzy jest niedorzecznością, bowiem najbardziej absolutna, niepodzielna, nawet niegodna władza czyni mniej szkody niż jej brak<sup>13</sup>. Odpowiedzialność człowieka sprowadza się zatem do skrupulatnego przestrzegania prawa, które wynika raczej ze strachu przed karą za jego naruszenie. Warto zauważyć, że tak rozumiana wolność niewiele różni się od wolności politycznej Monteskiusza, według którego wolność to prawo czynienia tego, na co ustawy pozwalają.

Stwierdzenie Hobbesa ujął w zasadę J. Locke, który uważał, iż człowiek, opierając się na swoich popędach psychicznych zabiega jedynie o własny interes. Postępowanie takie jest usprawiedliwione, o ile jest rozumne. Życie moralne człowieka winno być wolne od nakazów i oparte wyłącznie na jego własnym rozumie. Autorytet moralny jest zbędny, bowiem każdy, kto rozumnie zabiega o swój interes, postępuje dobrze. Wolność człowieka sprowadza się tutaj do rozumności działania. Nakazy i normy moralne, które kłócą się z rozumieniem jednostki, nie obowiązują, stanowią ograniczenie jego wolności. Co więcej, pogląd taki zwalnia człowieka od odpowiedzialności. Nie można bowiem czynić go odpowiedzialnym za działanie nierozumne.

Konsekwencją indywidualizmu był utylitaryzm etyczny, zainicjowany przez angielskiego filozofa Oświecenia – A.A.C. Shaftesbury'ego<sup>14</sup>. Wedle niego każda istota jest dobra, jeśli postępuje zgodnie ze swoimi skłonnościami naturalnymi. Naturalne, a zatem dobre są tylko te skłonności, które zmierzają do osiągnięcia korzyści. Nienaturalne, a tym samym złe są skłonności, które skierowane są ku niczyjej korzyści, zwłaszcza te, które skierowane są ku czyjejsz krzywdzie. Pogląd ten, autonomizujący etykę, uniezależnia ją od poznania świata zewnętrznego oraz autorytetu moralnego, pozostawia całkowitą swobodę w określeniu owych skłonności. Miarą moralności jest ideał doskonałości jednostki wyrażający się w harmonii. Człowiek bowiem, jako istota rozumna, posiada pojęcie tego, co najlepsze, oraz zdolność refleksji umysłowej nad własnymi skłonnościami i i umiejętność kierowania nimi. Pozwala to człowiekowi zachować odpowiednie proporcje między skłonnościami naturalnymi, dodajmy, do których należy również egoizm. Zadaniem moralności jest wychowanie człowieka doskonałego, kierującego się rozumem i entuzjazmem w dążeniu do piękna i harmonii.

J.J. Rousseau uważał, iż wolność należy do niezbywalnego daru natury. Człowiek się z nią rodzi i nie można się jej wyrzec, tak jak nie można się wyrzec czło-

---

<sup>13</sup> J. Majka, *Filozofia społeczna*, Warszawa 1982, s. 40.

<sup>14</sup> Por. T. Styczeń, *ABC etyki*, Lublin 1983, s. 11; także: W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. II, s. 134-141.

wieczności czy nawet życia. Jednakże człowiek utracił swoją wolność, żyjąc w społeczeństwie. Musi zatem zdobywać wolność w społeczeństwie, do czego ma niezbywalne prawo. Zdobywanie wolności przejawia się w udziale stanowienia prawa, które ma dążyć do zgodności woli powszechnej z wolą poszczególnych jednostek. Wówczas człowiek zdobędzie wolność w społeczeństwie, chociaż nie będzie ona tą samą wolnością, co wolność naturalna<sup>15</sup>.

Chociaż przedstawione powyżej koncepcje wolności zakładają naturalne jej pochodzenie, gdzie stanowi ona istotną cechę jednostki, bez której nie może ona istnieć, to jednak rozumienie wolności jest tutaj negatywne. Jest to wolność ograniczeń od zewnętrznych przeszkód działania, słowem wolność „od czegoś”. Tak rozumiana wolność doznaje ciągłych ograniczeń ze strony społeczeństwa, podlega ciągłemu zagrożeniu. Co więcej, sama stanowi dla siebie zagrożenie, bowiem nieograniczona wolność jednostek (samowola) stwarza niebezpieczeństwo dla innych.

Jeśli zatem społeczeństwo jest rezultatem umowy, wówczas jednostka ma prawo narzucania społeczeństwu swojej woli we wszystkim. Kierując się własną korzyścią może też zrywać umowę i modyfikować ją wedle własnego uznania. W takim układzie zakres wolności jednostki nie pozwala na istnienie sprawiedliwości i miłości. Człowiek nastawiony z natury tylko na swoje dobro nie jest zdolny chcieć dobra drugiego człowieka, a tym bardziej dobra wspólnego społeczeństwa. Aby cnoty sprawiedliwości i miłości mogły zaistnieć, człowiek musi znaleźć w sobie naturalną podstawę odniesienia do drugiego człowieka. Bez tych cnót nie jest możliwa prawdziwa moralność społeczna, a tym samym etyka<sup>16</sup>.

Na krańcowo odmiennym od indywidualizmu biegunie znajduje się pogląd, w którym jednostka jest całkowicie zależna od społeczeństwa. Źródłem wszelkiej moralności, norm etycznych jest przymus społeczny. To więź społeczna warunkuje zachowania etyczne. Człowiek staje się wolny, jeśli uczestniczy w świadomości zbiorowej lub działa świadomy konieczności historycznej<sup>17</sup>. Świadomość konieczności historycznej wzbudza aktywność społeczną jednostki, przez co uwydatnia się wolność jako siła przetwarzająca świat dla osiągnięcia stawianych sobie celów. Jeżeli człowiek nie uświadomi sobie owej konieczności historycznej, ulega alienacji, wyobcowaniu, a tym samym zniewoleniu.

Do twierdzenia, iż wolność i odpowiedzialność leży u podstaw myślenia etycznego, powracają w filozofii personalistycznej jej czołowi przedstawiciele, jak J. Maritain i E. Mounier. Charakterystyczne w tym względzie są poglądy D. von Hilde-

---

<sup>15</sup>J. Majka, *Filozofia...*, dz. cyt., s. 46.

<sup>16</sup>K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Wrocław 1982, s. 113.

<sup>17</sup>Pogląd reprezentowany przez socjologizm i materializm historyczny. Por. J. Majka, *Filozofia...*, s. 51-85.

branda, niemieckiego filozofia i moralisty, pozostającego w kręgu myślenia fenomenologicznego. Otóż dochodzi on do wniosku, że człowiek spotyka się w pełni z drugim człowiekiem na polu wartości. Człowiek bowiem z natury otwarty jest na wartości i do nich przyporządkowany. Jest on niejako inkorporowany w świat wartości i każde odniesienie się osoby do osoby może się odbywać tylko w wartościach, które dla obu osób stanowią ten sam zakres. „Obydwie osoby spotykają się świadomie w obiektywnym dobru i fakt spotkania albo wspólnota we wspólnym zwróceniu się każdej z nich do obiektywnego dobra oznacza właściwy postęp w inkorporacji oraz w realizacji zakresu panowania tego dobra”<sup>18</sup>.

Skierowanie człowieka ku wartościom uzdalnia go do miłości względem osoby i jest podstawą życia społecznego. Stąd też koncepcja ta nosi miano etycznej koncepcji życia społecznego. Ale jest to również koncepcja o zabarwieniu personalistycznym, ponieważ podstawową jej rzeczywistością jest osoba i jej godność wyrażająca się w wolności.

### 3. RELACJA MIĘDZY WOLNOŚCIĄ A PRAWEM OPARTA NA PRAWDZIE

U podstaw etycznej osobowości człowieka leżą dwa elementy: ontologiczny i psychologiczny. W porządku ontologicznym osoba, dzięki swej rozumnej naturze, jest zdolna do poznania prawdy i do wolnego dążenia do dobra. Dzięki temu zdolna jest do wznoszenia się ponad prawa przyrody materialnej, potrafi myśleć i wolą ogarnąć siebie, świat materialny i duchowy, a tym samym zapanować nad sobą, kierując się w dążeniu do dobra, poznając i uznając prawa moralne. Z psychologicznego punktu widzenia osoba świadoma jest swego działania i swych możliwości w doskonaleniu się i dążeniu do ideału. Zatem w porządku etycznym osoba oznacza podmiot zdolny do rozumnego poznania, świadomego i wolnego dążenia do celów, które mają ją udoskonalić.

Dążenie do dobra i poszukiwania prawdy wyraża się w wolności. Człowiek jako istota rozumna jest z natury swobodny i nie może działać inaczej jak tylko w sposób wolny. Przejawia się to nie tylko w poznaniu prawdy, której człowiek nie jest w stanie przyjąć pod przymusem, ale i w dążeniu do dobra, które nie może się dokonać inaczej, jak tylko przez swobodny osąd, że to, co zostało poznane, należy przyjąć i do tego dążyć<sup>19</sup>. Tak pojęta wolność nie jest w swej istocie władzą

---

<sup>18</sup>D. von Hildebrand, *Metaphysik der Gemeinschaft*, Regensburg 1975, cyt. za: J. Majka, *Filozofia...*, s. 100.

<sup>19</sup>„Wolnym nazywamy tego, kto jest przyczyną tego, co jego własne. Zatem każdy (byt) umysłowo pożąda i działa przez wolny sąd, dzięki któremu jest wolny w wyborze. Zatem najwyższe substancje mają wolny wybór” – św. Tomasz z Akwinu, *Dzieła...*, dz. cyt., s. 33.



człowieka, lecz sposobem jego duchowego istnienia i działania. Utożsamia się ona z samostanowieniem i wolą; w tym, co określamy jako „ja chcę” i „mogę – nie muszę”<sup>20</sup>. Zależność od własnego „ja” jest podstawą wolności. Takiej zależności nie posiadają istoty nierozumne, które podlegają koniecznościom wyrażającym się w instynkcie będącym przeciwieństwem wolności. Z doświadczenia wiemy, iż wolność woli zależna jest od własnego „ja” (ja chcę). Paradoksalnie ta zależność jest wyrazem wolności, podczas gdy analiza koncepcji indywidualistycznych wykazała, iż wolność definiuje się przez brak zależności. Tymczasem jest wręcz przeciwnie: brak zależności od własnego „ja” jest równoznaczny z brakiem wolności. Człowiek jest wolny, kiedy w swoim działaniu zależy sam od siebie. Aby być wolnym, trzeba stanowić konkretne „ja”, które będąc podmiotem, równocześnie jest przedmiotem, o którym stanowimy aktem woli<sup>21</sup>. Można stwierdzić, że wolność w tym aspekcie sprowadza się ostatecznie do wewnętrznej autonomii osoby. „Istota wolności tkwi bowiem we wnętrzu człowieka – tu tkwi możliwość decydowania o sobie”<sup>22</sup>.

Człowiek posiada świadomość swojej wolności, rozumie ją jako możliwość wyboru dobra lub tego, co rozum przedstawi mu jako dobro. Jednakże świadomość wyboru między dobrami partykularnymi czy nawet między dobrem a złem nie należy do istoty wolności, lecz jest refleksją nad wolnością ontologiczną. Realizacja wolności polega na zdolności kierowania się w swych dążeniach do dóbr, które mają nas udoskonalić. Sam wybór, zwłaszcza dobra mniejszego lub zła ujmowanego jako dobro, nie jest realizacją wolności, ale jej ograniczeniem. Z rozważań tych wynika, że jako istotom rozumnym wolność została nam nie tylko dana, ale i zadana. Oznacza to, iż nałożony został na nas obowiązek ciągłego doskonalenia naszej wolności. Dążeniem do wyboru dóbr wyższych należy doskonalić z jednej strony zdolność wyboru i sposoby realizacji dobra, z drugiej coraz pełniej w nim uczestniczyć i świadomie otwierać się na Dobro Najwyższe, jako wartość transcendentną.

Dobitnie o tym mówi Jan Paweł II w swojej Encyklice *Veritatis splendor*, pisząc: „Jezus objawia tu szczególną dynamikę wzrastania wolności ku pełnej dojrzałości, a jednocześnie potwierdza istnienie fundamentalnej więzi między wolnością a prawem Bożym. Wolność człowieka i prawo Boże nie są ze sobą sprzeczne, ale przeciwnie – wzajemnie się do siebie odwołują. Uczeń Chrystusa wie, iż jego powołanie jest powołaniem do wolności. Wy, zatem, bracia, powołani zostaliście do wolności (Ga 5,13), woła z radością i dumą apostoł Paweł. Natychmiast jednak

<sup>20</sup> K. Wojtyła, *Osoba...*, dz. cyt., s. 143.

<sup>21</sup> Tamże, s. 148.

<sup>22</sup> H. Skowroński, *Człowiek...*, dz. cyt., s. 17.

dodaje: tylko nie bierzcie tej wolności jako zachęty do hołdowania ciału, wręcz przeciwnie, miłością ożywni służcie sobie wzajemnie (tamże). Stanowczość, z jaką Apostoł przeciwstawia się tym, którzy wiążą swoje usprawiedliwienie z Panem, nie ma nic wspólnego z wyzwoleniem człowieka od przykazań, które – przeciwnie, służą praktykowaniu miłości”<sup>23</sup>. Wolność zatem pobudza wolę do czynienia dobra, jest samookreśleniem się dla dobra. Rzeczywistą granicę wolności wyznacza dobro. „Prawdziwą wolnością jest tylko wolność w służbie dobra i sprawiedliwości. Wybór nieposłuszeństwa i zła jest nadużyciem wolności”<sup>24</sup>.

Każdy wybór, jak wspomniano wyżej, jest jakimś przejawem wolności. Jednak nie każdy udoskonala nas w wolności. Dokonując wyboru czy rozstrzygnięcia aktem woli, człowiek często chce tego, co nie jest prawdziwym dobrem, i to, co tym dobrem nie jest, wybiera. Wybór mający za przedmiot to, co nie jest prawdziwym dobrem, zwłaszcza jeśli to rozstrzygnięcie nastąpiło wbrew temu, co jako dobro prawdziwe zostało poznane, nosi charakter grzechu. Wola bowiem nie jest w stanie dokonać własnej oceny dobra. Poznanie prawdy o dobru należy do funkcji właściwej rozumowi. Wola jest zatem uwarunkowana poznaniem, od którego domaga się prawdy o dobru. Poznanie dobra nie jest jednak bezpośrednio zależne od chcenia. Relacje są odwrotne. Chcemy jakiejś rzeczy, ponieważ poznanie przedstawiło nam je jako wartość. Poznanie dobra jest zatem jakimś przeżyciem wartości, która stanowi treść naszej motywacji wyboru. Wyzwała się wtedy właściwy stosunek do dobra. Rozum ma zatem pryncypialne znaczenie w procesie stawania się człowieka człowiekiem, jego doskonalenia się. Jest on bezpośrednio kompetentny do określenia zasad tego doskonalenia się. Są to zasady normujące postępowanie człowieka<sup>25</sup>.

Warto w tym miejscu przytoczyć papieską myśl o ludzkiej wolności: „Człowiek cieszy się wolnością niezwykle rozległą [...]; nie jest to jednak wolność nieograniczona: musi się zatrzymać przed „drzewem poznania dobra i zła”, została bowiem powołana, aby przyjąć prawo moralne, które Bóg daje człowiekowi” (VS 35).

Człowiek w swoim działaniu skierowany jest na różne byty odczytywane jako dobra dzięki poznaniu. Nie zawsze jednak byty odczytywane są jako dobra właściwe, takie, które mają udoskonalać człowieka. Często człowiek dąży do dobra ze względu na upodobanie w nim samym. Dążenie do posiadania dobra, aby je „mieć”, nie czyni człowieka bardziej doskonałym. Następuje tutaj zafałszowanie wartości, zwłaszcza w dobie konsumpcjonizmu, gdzie „więcej mieć” często znaczy „więcej

<sup>23</sup> Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis Splendor”*, (tekst polski), Warszawa 1993; nr 17.

<sup>24</sup> Katechizm Kościoła katolickiego, nr 1733.

<sup>25</sup> K. Wojtyła, *Elementarz...*, dz. cyt., s. 43.

być” Gromadzenie dóbr nie może być egocentryczne, bowiem w rezultacie prowadzi do dewaluacji człowieka i zniewolenia<sup>26</sup>.

Człowiek właściwie kierowany rozumem potrzebuje pieniędzy jako środka do zdobycia innych dóbr, natomiast skąpiec gromadzi je dla samego faktu posiadania. Staje się niewolnikiem „mamony” Udoskonalenie człowieka może odbywać się tylko w ramach całego porządku świata. Rozum ma jakieś rozeznanie owego porządku bytów i dóbr. Normując je, stara się jak najwłaściwiej usytuować w nim człowieka. Czyni to lepiej lub gorzej w zależności od tego, jak gruntowne ma rozeznanie całej rzeczywistości. To rozeznanie ogranicza brak bezpośredniego oglądu celu właściwego ludzkiej naturze. Poznaje tylko zespoły wartości, które ten cel mogą przybliżyć. Ponadto wolność wyboru jest uwarunkowana psychologicznie, społecznie i historycznie, a nawet teologicznie, poprzez tkwienie w grzechu pierwotnym, który osłabił naszą zdolność do dążenia do prawdy i dobra<sup>27</sup>.

Te ograniczenia wolności ani nie pozbawiają człowieka możliwości jej wykonania, ani nie zwalniają go od odpowiedzialności za jej wykonanie, gdyż jest istotą rozumną. „Człowiek, bowiem może zwracać się do dobra tylko w sposób wolny [...]. Taką zaś wolność zdobywa człowiek, gdy uwalniając się od wszelkiej niewoli namiętności, dąży do swego celu drogą wolnego wyboru dobra oraz zapewnia sobie skutecznie i pilnie odpowiednie pomoce”<sup>28</sup>. Rozum, poznając prawdę, wyzwala jej moc normatywną, która leży u podstaw powinności. Stwierdzenie, że dobro jest prawdziwe, wyzwala poprzez sumienie wewnętrzny przymus czy nakaz do spełnienia czynu, który urzeczywistni owo dobro. Powinność może też zostać wyzwolona przez normę pochodzącą z zewnątrz, jako konsekwencja zastanej zasady moralnej czy prawnej. Taka powinność określa człowiekowi jego zobowiązania wobec innych ludzi czy wobec szeroko rozumianej społeczności. Normy zaś wywołują powinność, ponieważ obiektywizują one prawdziwe dobro, które z kolei stanowi o wartości norm. Poprzez tę prawdziwość dobra normy niejako uzyskują kontakt z sumieniem, które przetwarza je w realną powinność<sup>29</sup>.

Rdzeniem chrześcijańskiego rozumienia wolności jest zawsze wybór dobra, które poznane przez człowieka wyznacza prawdziwą przestrzeń ludzkiej wolności. Wybór zaś zła jest antywolnością. Wolność zatem właściwie rozumiana nie jest nigdy wolnością od dobra, ale wolnością do wyboru dobra. Chodzi oczywiście o dobro moralne, rozumiane jako określony system wartości. Nie jest możliwe

---

<sup>26</sup> Tamże, s. 44.

<sup>27</sup> *Breviarium fidei*, Poznań 1998, VII, 59.

<sup>28</sup> KDK 17.

<sup>29</sup> K. Wojtyła, *Osoba...*, dz. cyt., s. 199-200.

osiągnięcie wolności poza systemem wartości, czyli poza moralnością. Oderwanie wolności od zasad moralnych prowadzi do antywolności. Dlatego człowiek odpowiedzialny jest za swoją wolność, winien ją chronić i udoskonalić poprzez wierność wartościom – zasadom moralnym. „Wolność człowieka, jeśli ma być wolnością dojrzałą, musi zawsze współbrzmieć z dobrem moralnym”<sup>30</sup>.

W każdym człowieku odzywa się podstawowy imperatyw: być dobrym jako człowiek – nie być złym jako człowiek. Człowiek, spełniając czyn moralnie dobry czy moralnie, zły sam staje się moralnie dobry lub też moralnie zły<sup>31</sup>. Przy używaniu wolności chodzi o to, aby być dobrym, a nie być złym. W spełnieniu czynu, w sprawczości<sup>32</sup> zasadza się odpowiedzialność, która leży u podstaw całego porządku moralnego i prawnego. „Wolność charakteryzuje czyny właściwe człowiekowi. Sprawia, że istota ludzka jest odpowiedzialna za czyny, których jest dobrowolnym sprawcą”<sup>33</sup>. Człowiek dlatego jest odpowiedzialny za swe czyny, ponieważ posiada zdolność odpowiadania wolą na wartości, jak i za wartości. Czyny ludzkie skierowane są ku różnym przedmiotom ze względu na to, jakie stanowią dobro, a więc wartość, co z kolei rodzi odpowiedzialność za tę wartość. Jeżeli czyn ma za przedmiot drugą osobę, to trzeba, aby miał na uwadze wartość, jaką reprezentuje sobą osoba.

Człowiek w swoim działaniu jest odpowiedzialny przede wszystkim za siebie, jako podmiot tego działania. Właściwym celem jego działalności, będącym przejawem wolnego i świadomego wyboru, jest doskonalenie siebie i zdobywanie coraz to większej wolności. W tym właśnie swoje uzasadnienie znajduje stwierdzenie, iż wolność jest nam zadana. Jest to zatem odpowiedzialność za własną wartość moralną. „Na podstawie samostanowienia i samozależności osobowego »ja« rodzi się w działaniu – wraz z odpowiedzialnością za wartość intencjonalnych przedmiotów – zasadnicza i podstawowa odpowiedzialność za wartość podmiotu, za wartość moralną własnego »ja«, które jest sprawcą czynu”<sup>34</sup>.

Odpowiedzialność „za” zakłada również odpowiedzialność „przed”. Człowiek, bowiem egzystuje w świecie osób, do których jest w jakiś sposób przyporządkowany. A świat osób posiada strukturę międzyludzką oraz strukturę społeczną. W ramach tej struktury człowiek jest odpowiedzialny przed prawem stanowionym przez władzę w celu realizacji dobra wspólnego. Jednakże odpowiedzialność „przed kimś” najpełniej wyraża się w wymiarze religijnym. Jest to odpowiedzialność przed najwyższym autorytetem, jakim jest Bóg – Dobro Najwyższe. Pismo Św. jednoznacz-

<sup>30</sup> H. Skorowski, *Człowiek...*, dz. cyt., s. 18.

<sup>31</sup> Tamże, s. 185.

<sup>32</sup> Tamże, s. 205.

<sup>33</sup> *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 1745.

<sup>34</sup> K. Wojtyła, *Osoba...*, dz. cyt., s. 208.

nie wskazuje, iż człowiek, jako stworzenie obdarzone wolnym wyborem, odpowiedzialny jest za zło obecne w świecie „przez [...] człowieka grzech wszedł na świat” (Rz 5,12). Dlatego Bóg dał człowiekowi prawo i ustanowił go odpowiedzialnym za jego przestrzeganie. Prawo nie pozbawiło człowieka wolności w sensie możliwości wyboru, ale było dla niego „pedagogiem” (Ga 3,24), które ukształtowało w nim poczucie odpowiedzialności. Pełnię odpowiedzialności za czyny ukazują prawie wszyscy prorocy, dla których nieszczęścia narodu wybranego były efektem odpowiedzialności za złe czyny. Wyznanie grzechów grzesznika jest wyrazem świadomej odpowiedzialności: „Przeciwko Tobie zgrzeszyłem” (Ps 51,6). Ewangelia jest ostatecznym objawieniem sprawiedliwości Bożej i odpowiedzialności grzesznika. Pierwsze trzy rozdziały Listu św. Pawła do Rzymian ukazują niszczycielską siłę grzechu i wagę wyboru. Odpowiedzialność człowieka przekracza wszystko, co mógł on przewidzieć i czego chcieć. Jednakże w planie Bożym miłość wyzwala człowieka od zła i skierowuje go ku wierze przez pokutę i świadomość swej winy.

„Faktyczna obecność człowieka w otaczającej go rzeczywistości manifestuje się przez moralność. W tym sensie w pełni zasadne jest twierdzenie, iż człowiek jest istotą moralną, tzn. żyje w polu odpowiedzialności moralnej. Człowiek bowiem nie może być ani poza dobrem, ani poza złem, czyli poza moralnością. Moralność wyznacza rzeczywistą perspektywę ludzkiej egzystencji, przez którą manifestuje on swoją obecność w świecie. Chodzi o moralność dojrzałą, a więc godną człowieka jako osoby”<sup>35</sup>.

Powyższe rozważania skłaniają do wniosku, że człowiek z natury jest istotą wolną przez zdolność poznania dobra odbieranego jako wartość, do którego dąży w akcie wolnego wyboru. Jest jednak odpowiedzialny za ten wybór, bowiem w ten sposób realizuje swój cel, jaki zawarty został w naturze jego bytu – do tego, czym jest w możliwości – do doskonałości. Rozum, poznając dobra moralne, dąży do nich, bowiem tylko one mogą człowieka udoskonalić.

#### 4. SUMIENIE STRAŻNIKIEM PRAWDY I GODNOŚCI CZŁOWIEKA<sup>36</sup>

W rozległej literaturze etycznej i myśli Kościoła znajdziemy refleksję nad sumieniem, które pozwala człowiekowi na połączenie wolności z Bożym prawem, a więc prawdą o człowieku zakodowaną w ludzkiej naturze. Filozoficznie sumienie jest rozumiane najczęściej jako sąd rozumu praktycznego, ukazujący człowie-

<sup>35</sup>H. Skorowski, *Człowiek...*, dz. cyt., s. 12.

<sup>36</sup>Takie rozumienie sumienia znajdziemy w: A. Szostek. *Wokół godności, prawdy i miłości. Rozważania etyczne*. Lublin 1995, s. 143n.

kowi przestrzeń jego działania, która jest zawsze przestrzenią jego wolności. Jan Paweł II podaje następujące określenie sumienia: „osąd sumienia jest osądem praktycznym, tzn. sądem, który wskazuje człowiekowi, co powinien czynić lub czego unikać, albo też ocenia czyn już dokonany. Jest osądem konkretnej sytuacji, opartym na racjonalnym przeświadczeniu, że należy miłować i czynić dobro, a unikać zła [...] Podczas gdy prawo naturalne zawiera obiektywne i powszechne normy dotyczące dobra moralnego, to sumienie jest zastosowaniem prawa do konkretnego przypadku, dzięki czemu prawo staje się dla człowieka wewnętrzną regułą, wezwaniem do czynienia dobra w konkretnej sytuacji” (VS 59).

Z punktu widzenia teologicznego, sięgając do genezy sumienia, wiążemy je najczęściej z obecnością Boga w człowieku. Sobór Watykański II ujął tę kwestię w następującym stwierdzeniu: „Sumienie jest najtajniejszym ośrodkiem i sanktuarium człowieka, gdzie przebywa on sam z Bogiem, którego głos rozbrzmiewa w jego wnętrzu” (KDK 16). Nawiązując do soborowej definicji, Jan Paweł II powie, że w sumieniu toczy się dialog „człowieka z Bogiem, Twórcą prawa, pierwszym Wzorem i ostatecznym Celem człowieka” (VS 58). Dlatego też sumienie jest „świętą przestrzenią, w której Bóg przemawia do człowieka” (VS 58). Można zatem stwierdzić, iż wolność ludzka, połączona z prawem zarówno natury, jak i objawionym, a złożenie to stanowi integralną prawdę o człowieku, spotyka się w najbardziej tajnym instrumencie ludzkiej natury, jakim jest sumienie. Niestety, można je również „przesterować” wówczas, gdy człowiek zafalszuje prawdę o sobie samym, o swoim przeznaczeniu, o właściwych relacjach do Boga, innych, świata i siebie. Stąd też wynika papieskie przesłanie, iż właściwym korelatem sumienia jest Prawda<sup>37</sup>

Jeśli pragniemy, aby wspomniana przez nas dezintegracja kulturowo-etyczna uległa uleczeniu, a nawet żeby dokonał się proces dezintegracji pozytywnej, należy ustawicznie ludzką wolność odnosić do prawdy o człowieku wraz z jego sumieniem, postulując permanentną edukację i formację etyczno-moralną. Według J. Ratzingera „źródłem rozwoju i trwania sprawiedliwych społeczności jest edukacja moralna”<sup>38</sup>

Opierając się na depozycie Objawienia i bogactwie swoich doświadczeń z człowiekiem, Kościół „pragnie służyć sumieniu, pomagać mu, aby nie poruszał nim każdy powiew nauki na skutek oszustwa ze strony ludzi (por. Ef 4,14) i aby nie odchodziło ono od prawdy o dobru człowieka, ale by – zwłaszcza w sprawach trudniejszych – mogło pewną drogą dojść do Prawdy i w niej trwać” (VS 64).

<sup>37</sup> B. Jurczyk. Wolność – sumienie- prawda. W: Nie lękać się prawdy. Encyklika Veritatis splendor; s. 66.

<sup>38</sup> J. Ratzinger. Demokracja pluralistyczna a chrześcijaństwo. „Znaki czasu” (1988) 12; s. 99.

---

## Resume

### Between Freedom and the God's Law. A Reflection in the 10<sup>th</sup> Anniversary of the *Veritatis Splendor*

It has been ten years since the encyclical *Veritatis splendor* was published and it is still current in its issue. The Pope's word was connected with the crisis in ethic. This crisis is deeply rooted in the times of N. Macchiavelli as far as politics is concerned, with T. Hobbes in the social issues and with A. Smith in economics. The ethic crisis is connected with the truth crisis of human nature as well. The *logos* and *ethos* bound has been broken, what made human being incomprehensible for himself.

The Pope's thought shows human being as a creature ranging from his freedom to the law coded in his nature and in the God's law written down in ten Commandments. The encyclical focuses on the conscious as the correlate allowing to read again the truth about oneself and taking responsibility for human being and for the world.